

Artículo. Número especial  
'Etnografías de la pandemia por coronavirus'

## "Mamita: protégenos de la Pandemia". La misa a través de Facebook, una etnografía digital en el suroccidente colombiano

DIEGO IGNACIO MEZA<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0002-4221-0343>

Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia



[revistes.uab.cat/periferia](http://revistes.uab.cat/periferia)



Junio 2020

Para citar este artículo:

Meza, D. (2020). "Mamita: protégenos de la Pandemia". La misa a través de Facebook, una etnografía digital en el suroccidente colombiano. *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 25(1), pp.50-62, <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.741>

### Resumen

Con base en un estudio etnográfico realizado en la página de Facebook de un santuario católico en Colombia, este artículo analiza la transmisión virtual de un ritual y la participación de los creyentes en él como una respuesta sociocultural a la pandemia del coronavirus. Desde la perspectiva de los estudios de religión digital, reflexiono sobre cómo estas plataformas pueden moldear las creencias y prácticas de los usuarios y cómo ellos las renegocian.

**Palabras clave:** catolicismo; coronavirus; Colombia; Facebook; rituales; religión digital.

**Abstract:** *"Mamita: protect us from the Pandemia". A digital ethnography of the mass on Facebook in southwestern Colombia*

This article analyses, by means of an ethnographic study carried out on the Facebook page of a Catholic shrine located in southwestern Colombia, the streaming of a

---

<sup>1</sup> Contacto: Diego Meza - [diegomegav@gmail.com](mailto:diegomegav@gmail.com)



religious ritual and the participation of believers in that rite as a sociocultural response to the Coronavirus Pandemic. From a Digital studies perspective, I reflect on how a digital platform can shape and change individual beliefs and practices and how they are renegotiated.

**Keywords:** catholicism; coronavirus; Colombia; Facebook; rituals; digital religion.

## Introducción

La pandemia del coronavirus está afectando la vida cotidiana de millones de personas en todas sus dimensiones. El aislamiento social se ha convertido en una de las estrategias más recurrentes para controlar la propagación de los estragos de esta enfermedad altamente transmisible. Las actividades religiosas no han sido la excepción. Los centros de culto han sido cerrados preventivamente, sin embargo, sus servicios se han transferido a internet de forma rápida y eficiente. Este desplazamiento no es un fenómeno nuevo. Desde hace dos décadas, varias religiones han incursionado en este contexto con plegarias, ritos y foros, incluso con la creación de iglesias virtuales (Campbell, 2012).

El catolicismo, particularmente, ha multiplicado las transmisiones de sus servicios religiosos en internet, sobre todo a través de las redes sociales. Los sacerdotes son filmados en templos vacíos o en altares domésticos en donde ofrecen las mismas ceremonias que los fieles frecuentaban antes de la pandemia. Así las cosas, este trabajo intenta responder a los siguientes interrogantes: ¿Cómo es la participación en una misa católica a través de Facebook en tiempos de la pandemia del Coronavirus? ¿Cuáles son las principales motivaciones de los usuarios para participar en este rito? ¿Qué cambios pueden observarse dentro de estas actuaciones religiosas?

Con diversos acercamientos metodológicos, poblaciones y enfoques analíticos, podemos extraer una secuencia, más o menos clara, a partir de la mayoría de los estudios digitales sobre la religión. Durante la interacción en línea, los usuarios buscan contenidos religiosos adaptados a sus necesidades: momento existencial, disponibilidad de tiempo, conectividad (Cowan, 2005; Campbell y DeLashmutt, 2014; Baesler y Chen, 2013), y los líderes religiosos los utilizan para amplificar y diversificar sus actividades (Campbell y Vitullo, 2016; Hutchings, 2011). No obstante, la

prevalencia de estas acciones “no conduce a un reemplazo general de las formas tradicionales de culto y de agrupación, al contrario, ellas pueden emular y perpetuar las formas más antiguas” (Neumaier, 2019, p. 37). Lo que ocurre con el *streaming* de las misas católicas (*Ritual Online*) sale del alcance del conjunto de los estudios actuales focalizados en comunidades y rituales estrictamente virtuales (*Online-Ritual*)<sup>2</sup>. Por esta razón, seguiré la teoría de la transferencia de los rituales, según la cual, cuando un rito cambia uno o más de sus aspectos contextuales, algunas de sus dimensiones internas también pueden variar, asunto que puede afectar su estructura pero también su contenido (Langer, Lüddeckens, Radde y Snoek, 2006).

Este informe hace parte de una investigación etnográfica realizada en la página de Facebook del Santuario de las Lajas Ipiales (Colombia)<sup>3</sup>, desde el 26 de marzo hasta el 30 de abril del 2020. Asumo con Dalsgaard (2016, p. 96) que “esta red social constituye un campo etnográfico por derecho propio” a pesar de las dificultades relacionadas con los ajustes de privacidad de los usuarios. Las características de una *fan page* me han permitido estudiar por medio de mi perfil personal, la transmisión de la misa como un fenómeno cultural, de modo que he prestado atención a las interacciones mediante una observación continuada y familiarizada. Si bien, la participación etnográfica en línea no puede dar cuenta de la interacción física de los usuarios con los dispositivos, las entrevistas semi-estructuradas efectuadas vía Messenger, pese a sus desventajas (cf. García, Standlee, Bechkoff y Cui, 2009), han sido un instrumento para profundizar en estos detalles y para indagar cómo se definen ellos, antes que debatir sobre la autenticidad de sus prácticas. Las entrevistas se realizaron durante todo el mes de abril. En total, interrogué a 60 usuarios, con 20 de ellos hice posteriormente una nueva ronda de entrevistas. Sus nombres han sido cambiados para garantizar su anonimato y la confidencialidad de la información. Cabe anotar que entre los entrevistados encontré personas de esta región de Colombia, de otras zonas del país, de diversas ciudades del Ecuador y fieles oriundos de esta tierra que en la actualidad residen en algunos países de Europa y en Estados Unidos<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Según Miczek (2008, p. 145), el término “Ritual en línea” (*Ritual Online*) se refiere a textos rituales, prescripciones o descripciones que se encuentran principalmente en sitios web, mientras que el ritual en sí se realiza en un escenario fuera de línea. En contraste, el término “Ritual en línea” (*Online-Ritual*) hace alusión a rituales realizados en línea.

<sup>3</sup> <https://www.facebook.com/Las-Lajas-Ipiales-172247606299085/>

<sup>4</sup> Todos ellos, como me lo manifestaron, tienen un fuerte vínculo con esta devoción mariana, han visitado este lugar o planean hacerlo para “pagar una promesa”.

Finalmente, las reacciones y los comentarios prestan la utilidad de un documento sobre el cual he podido volver con recurrencia. La información obtenida así como las impresiones y pesquisas del investigador han sido consignadas y analizadas en un diario de campo digital (Nvivo), sustrato de este reporte.

## 1. La Fan Page de un Santuario Mariano

El Santuario de las Lajas es un templo católico ubicado en el cañón del río Guáitara, en el municipio de Ipiales, a poca distancia de la frontera colombo ecuatoriana. Su parte neogótica fue construida entre 1916 y 1949. Recientemente fue incluido por el diario inglés The Telegraph<sup>5</sup>, entre las 23 iglesias más hermosas del mundo.



**Fotografía 1:** Santuario Nuestra Señora de las Lajas, Ipiales. Archivo Basílica de las Lajas.

Al interior, fieles del departamento de Nariño y peregrinos provenientes generalmente del Ecuador y de otras ciudades de Colombia veneran la imagen mestiza de la virgen María sobre una roca. El origen de este lugar se remonta a 1754. Según la tradición religiosa, María Mueses, una mujer indígena, junto con su pequeña

<sup>5</sup> <https://www.telegraph.co.uk/travel/arts-and-culture/The-worlds-most-beautiful-churches/>

hija Rosa, descubrieron la pintura en medio de un acontecimiento prodigioso: “la curación de Rosa, considerada sordomuda hasta ese momento” (Mejía y Mejía 1977, p. 35-45).

Este santuario dispone de una página Facebook desde el año 2013, actualmente cuenta con más de 65.000 seguidores. Con los cambios obligados por la cuarentena, las transmisiones de la eucaristía empezaron a realizarse por este medio. Las publicaciones previas al confinamiento resultan muy esporádicas. La mayor parte de ellas son publicidad turística y fotografías de este lugar y de algunos eventos realizados en este santuario, especialmente durante las fiestas de la virgen en el mes de septiembre. Consiguientemente, es notoria la intensificación de las actividades en esta página a partir del confinamiento.

Diariamente son transmitidos dos servicios religiosos: la misa y el rosario<sup>6</sup>. Después de un seguimiento diario, se observa que por cada *streaming* de la misa, un promedio de 1.500 personas la ven en vivo, aunque los videos cuentan con más de 12.000 reproducciones de vídeo de 3 segundos, 1.200 reacciones, más de 1.000 comentarios y alrededor de 400 compartir (ver fotografía 2).

Estas cantidades contrastan con los números de otras parroquias de esta jurisdicción eclesiástica que también he revisado: 20 reacciones, 30 comentarios, 10 compartir y 20 visualizaciones en vivo<sup>7</sup>. Probablemente, la diferencia se deba a varios factores: la importancia religiosa de este santuario, la promoción de sus servicios religiosos gracias a una *fan page* publicitada y otros canales regionales y nacionales de comunicación<sup>8</sup>, la poca alfabetización digital de los sacerdotes, quienes transmiten este rito en perfiles personales de Facebook, algunos notoriamente recientes y con varias restricciones de privacidad, y el bajo índice de penetración de internet, 16,9% en la capital del departamento y menos del 5% en los demás municipios (Gobernación de Nariño, 2020).

<sup>6</sup> A partir de las 7:15 aproximadamente, el video de la misa es publicado en directo, a excepción del domingo y los días festivos de la semana santa. El rosario generalmente se transmite a las 15:00.

<sup>7</sup> Estas cifras aproximativas han sido obtenidas después de revisar algunas páginas de Facebook de varias iglesias de esta zona.

<sup>8</sup> Los sistemas de información de la Conferencia Episcopal de Colombia y algunas emisoras prestigiosas del país han publicado notas especiales sobre las actividades de este santuario durante la pandemia.





**Fotografía 2:** celebración diaria de la misa en el Santuario Nuestra Señora de las Lajas, Ipiales. Meza, Diego. 3 de abril de 2020.

## 2. "Virgencita, protégenos de todo mal". Reconstrucción religiosa de la Pandemia

Los usuarios comienzan a escribir sus comentarios, a manera de plegarias, incluso antes que inicie el oficio religioso. Este episodio se prolonga hasta 8 o 9 horas después de finalizarse el rito. Como pude verificar, hay personas que solo pasan a escribir su oración, no participan de la misa. Alfonso Villa<sup>9</sup> afirma: "Escribo para pedir por mi salud... es como ir allá y prenderle una vela, yo creo que eso es efectivo". La totalidad de las invocaciones están dirigidas a María e incluyen súplicas por la salud, los médicos y las familias. Dos excepciones alteran esta lógica. En primer lugar, Dora Gutiérrez, una fiel católica que participa diariamente de la misa. Ella sigue activamente el rito y escribe las respuestas al sacerdote, algunos cantos, ideas

<sup>9</sup> Todos los nombres son seudónimos.

extraídas de las lecturas y el tradicional amén. En segundo lugar, un comentario de Luis Miguel, un creyente evangélico que llama “idólatras” a todos los participantes. Su nota atrajo la atención de tres o cuatro usuarios que comenzaron a rechazar su intervención y a invitarlo a retirarse de la página. Empero, no hay muchas variaciones con relación a la interactividad y el contenido de las publicaciones diarias.

Los usuarios que acceden a la misa por Facebook mantienen una relación directa con la “mamita”, “la reina”, “la princesa”, “la señora”, a quién suplican como en un grito unánime que los salvede de la pandemia, del pecado y de la muerte. Puede entonces notarse que el vínculo con “la madre” supone la capacidad de trascendencia, es decir, la posibilidad de “imaginarla” como una “realidad”, una “figura”, “un poder” sagrado o divino y la aptitud de entrar en relación con ella (cf. Orsi, 2005, p. 2). El intercambio con este tipo de seres puede limitar según los creyentes las consecuencias de un suceso adverso.

Esta reacción origina además una reconstrucción religiosa de la pandemia. La resignificación del coronavirus en términos de “castigo”, “momento de gracia”, “amonestación divina”, no solo sirve para recrear la idea de que el “enemigo no prevalecerá” sino para conservar intacta la visión del mundo que han heredado o erigido hasta el momento. Al estar en riesgo su *seguridad ontológica*, los creyentes despliegan una serie de estrategias de defensa que son palpables en estos ritos (Meerten, 2009). La inminencia del peligro y la aceptación de la eficacia de estos poderes pueden vincularse con el incremento de la participación diaria en la misa. Una parte significativa de los entrevistados acudían dominical o esporádicamente al servicio religioso en sus respectivas parroquias, algunos como Natalia Fonseca afirman “no me gustaban las misas”, pero dada estas condiciones, han empezado a verla todos los días.

Estas tácticas de afrontamiento se montan sobre las mismas categorías con las cuales estas personas han construido sus relaciones con estos “seres” o “poderes” sagrados: familiaridad, miedo, obligación, etc. Por ejemplo, Juanita Álvarez afirma haber estado alejada de la religión católica por muchos años, pero a raíz de la pandemia ha sentido la necesidad de volver a Dios para tener paz y no sentirse culpable. A pesar de su distanciamiento del sistema religioso de referencia, Juanita regresa forzada por una coyuntura, pensando que un “acto religioso” como su conversión, podría frenar el

virus. A pesar de ello, al adaptarse a las nuevas circunstancias, días después, ella deja de participar.

Las personas responden a su inseguridad ontológica recurriendo a los medios que tienen a su disposición y dentro del marco de ideas y acciones en los que han sido contruidos, esto es, valiéndose de los significados comunes que han internalizado. Obviamente, esto no excluye la invención y la creatividad. Por tanto, los comentarios textuales, textos iterados de oración, se muestran como un espacio, un sitio en el que se pueden lograr cosas, también como “enunciados producidos desde una ubicación social particular y dirigidos a otros, social y espiritualmente ubicados” (Stewart, 2011, p. 1206).

### 3. “Si me aburro, me salgo y nadie me ve”. Cambio de tiempos, lugares y usos

Juan Pérez asevera: “Madrugo a misa, cuando no alcanzo, ya no la veo después, ya no es lo mismo”. Un buen número de los entrevistados participan en tiempo real del rito y al hacerlo tratan de salvaguardar la conexión con el contexto original de la celebración. Adicionalmente, como la plataforma permite a los usuarios detener su reproducción, reanudarla en cualquier momento o seleccionar ciertas partes, ellos tienen un mayor control sobre el ritual: “Veo lo más importante, la adoración, la consagración, no sé cómo se llama”; “Voy directamente a la bendición”; “Cuando el padre repite el mismo sermón, lo salto”. Esta pieza está sujeta al deseo y disposición del interesado, en consecuencia, puede ser empleada de múltiples formas, más allá de las establecidas por los especialistas religiosos. Por una parte, esta posibilidad suscita el empoderamiento del usuario: romper con la línea rectora del ritual y abrir un mayor margen de acción. De otro lado y considerando la no inclusión en esta página de otras opciones de interacción, el rito podría convertirse en un objeto de consumo. Cada usuario tiene la opción de escuchar y repetir solo lo que le interesa y omitir aquello que le parece incómodo o insignificante, sin refutar, entrar en confrontación con otros o ser percibido.

En este sentido, hay dos efectos fundamentales de esta práctica: el capital religioso de los usuarios se incorpora en Facebook y esta actividad, la participación en la misa, se integra en la cotidianeidad de sus vidas (Hutchings, 2011). El primer elemento



incluye todo aquello que estas personas han adquirido a través de años de capacitación religiosa. Este factor puede explicar la intensidad y las variaciones de la participación. Rosario Tejada, por ejemplo, una devota diaria de la misa, sigue haciéndolo asiduamente, pero ahora en su casa y en compañía de su familia: "Este es un momento muy sagrado para nosotros, estamos única y exclusivamente en contacto con Dios, desde el inicio hasta el final y nuestra participación es respondiendo y cantando, como si estuviéramos presentes en el templo". También hay usuarios que lo hacen de otra forma: "No existe un lugar específico, la miro donde me llega la notificación, la mayoría de veces en la cama"; "la veo cuando estoy desayunando". El segundo elemento, la participación en línea como una práctica religiosa está incluida dentro de la vida diaria del creyente. Entre los entrevistados, algunos padres de familia me comentaron como cuando cantaban o rezaban, tenían que bajar el tono de la voz para no despertar a sus hijos o como Ana Gómez, una trabajadora doméstica tiene que interrumpir el servicio religioso cada vez que su empleadora requiere su ayuda.

De otra parte, es interesante notar que la participación en el ritual depende de la naturaleza del dispositivo que cada usuario emplea y de la conexión a internet: una pantalla grande asegura una mayor atención, las fallas en la velocidad del internet generan distracciones, lo mismo que las llamadas o mensajes entrantes. Luis Daniel levanta muy temprano a sus tres hijos, una niña y dos adolescentes. En la sala de su hogar los reúne junto a su esposa para participar de la eucaristía por medio de un teléfono celular. Durante la misa, el video se ha congelado varias veces, las llamadas de su jefe han interrumpido la transmisión o él se ha desesperado tratando de propiciar un gran silencio para que su familia pueda escuchar el tenue sonido de su celular. Generalmente, risas o discusiones se han generado por estos contratiempos. En síntesis, lo anterior confirma una sencilla verdad: "si no hay internet o hay problemas de conexión, no habrá servicio religioso" (Cowan 2005, p. 262).

#### 4. "Solamente, me falta la comunión, el resto es todo igual". ¿Un salto hacia el individualismo?

"Extraño comulgar, no es lo mismo, tengo un gran vacío porque no puedo recibir el cuerpo del Señor", "Me falta la hostia, el resto, si uno se concentra es lo mismo". La

ausencia de este gesto cuya esencia se vincula directamente con una dimensión material del rito confirma nuestra realidad ineludible de seres encarnados. Si bien podemos interactuar entre nosotros a través de un dispositivo electrónico, no vivimos al interior de la pantalla. Existe una integración de la vida en línea y fuera de línea y ambas se experimentan a través del cuerpo (Bittarello 2008). Involucrarse en una actividad digital puede, como se ha mencionado al inicio, producir unos efectos reales en los individuos, sin embargo, los usuarios no pueden extraer nada material de ella, de ahí la nostalgia por el pan eucarístico.

Ahora bien, lo que podría resultar una noticia entusiasta para la vida comunitaria, podría reversarse en su contra. Aunque para muchos ir al templo no es reemplazable por nada, varios entrevistados aseguran estar contentos con esta opción, incluso con la sola comunión espiritual<sup>10</sup>: "la verdad felicito la iniciativa de la comunión espiritual y me gustaría que la sigan realizando después de la cuarentena"; "ahora, me concentro más, no me distraigo", "De esta manera, nadie me ve, ninguno está pendiente de mí". Este caso contrasta con otros fenómenos religiosos digitales, en donde los usuarios aprecian y viven la comunidad como una red social de relaciones. El desplazamiento imprevisto hacia internet, la intensificación de un estilo de comunicación verticalista y el hecho de que los creyentes se dedican a escribir sus plegarias y no a interactuar con sus pares, como sucede en otros sitios de adoración virtual, pueden reforzar el uso individualista del rito. Los participantes empiezan a construir carteras personales de recursos religiosos en línea regidos por el gusto personal y la comodidad. Aunque para los usuarios que se reúnen en grupo alrededor de un dispositivo hay un sentido de comunidad, quienes acceden al ritual en su propio tiempo y espacio no parecen tener en cuenta este hecho: "es mi oración, me siento cómodo", "lo hago cuando quiero y puedo".

## Conclusiones

La transmisión de la misa católica a través de Facebook sitúa a esta plataforma y más generalmente internet, dentro de una red de relaciones humanas y de

---

<sup>10</sup> Es una oración que los católicos suelen hacer durante el momento de la comunión y a través de la cual expresan su deseo de recibir a Jesús interiormente. Suele hacerse cuando los creyentes están física o moralmente impedidos para comulgar.

interacciones con seres sobrenaturales, al tiempo que permite que este conjunto de intercambios sea moldeado con las particularidades de esta red social y a partir de cómo los usuarios viven o habitan en esta comunidad. En otras palabras, este proceso muestra cómo el espacio de Facebook utilizado para la emisión de un rito católico se convierte en un entorno sagrado y tecnológicamente cultivado.

Durante el período de confinamiento, los católicos reproducen las formas y estructuras de sus comunidades locales en estos espacios digitalizados. No obstante, el traspaso del ritual a una red social modifica, como se ha analizado, la forma y el contenido de las creencias y las prácticas religiosas y la concepción y función del tiempo, el espacio, la materia, la comunidad y la autoridad. Los seguidores de esta página enfrentan las amenazas producidas por la pandemia del coronavirus y las resignifican a través de un sistema de signos, creencias y prácticas religiosas heredadas o construidas socialmente y ahora integradas a una plataforma digital. Por ende, la *fan page* de este santuario y las opciones adjuntas al video de la misa (me gusta, comentarios, compartir) se convierten en un artefacto religioso al cual los creyentes atribuyen una eficacia ritual. Valiéndose de estos mecanismos, los católicos no sólo buscan contener el miedo ante el contagio y la muerte, sino mantener-proteger una forma particular de interpretar el mundo y de residir en él.

La transferencia de este ritual a Facebook confiere a cada usuario un mayor campo de libertad para poder controlar o renegociar sus hábitos religiosos y la oportunidad de adaptarlos a sus intereses, tiempos e ideología. Resta profundizar en los mecanismos mediante los cuales este ejercicio puede facultar un empoderamiento de los creyentes o una expansión de la mercantilización del rito. En esta misma dirección, las nociones de red e interactividad desafían la comprensión monolítica de comunidad que algunas religiones mantienen así como la práctica normalizada de la misa unida a esta idea. Quizás, el fenómeno anteriormente descrito acreciente la utilización individualizada de este ritual e impida, en oposición al mundo virtual, la aceptación del concepto de comunidad como un proceso dinámico y cambiante, estructurado de múltiples conexiones y determinado por las necesidades y elecciones personales de sus miembros. Los usuarios incorporan a estas plataformas digitales su pasado religioso, es decir, las redes sociales funcionan dentro de los límites de la tradición religiosa de estas personas, aunque también estas son anexadas a la vida de los fieles como en un bucle. Por esta razón, su empleo está condicionado por el

tiempo, las funciones y las actividades de los creyentes, la naturaleza, calidad y velocidad del dispositivo que se emplea y la conexión a internet.

Finalmente, hay tres cuestiones que podrían explorarse a futuro. Primero, el tema de la renegociación de la oferta religiosa online, ¿cómo se realiza este proceso y cuáles son los resultados? Segundo, el rol de la autoridad y sus transformaciones, ¿cómo puede la Iglesia Católica, breviarío de las sociedades estructuradas jerárquicamente, prosperar en este entorno digital? Tercero, el asunto de la legitimidad de los discursos y prácticas religiosas en un marco más amplio y en un contexto de post-pandemia, ¿cómo la interpretación religiosa de la pandemia produce o se conjuga con algunas formas de cuidado, solidaridad o indiferencia social y si a futuro este sistema puede prosperar o minarse a sí mismo de cara a otros marcos interpretativos y de acción?

## Bibliografía

- Baesler, J., & Chen, Y-F. (2013). Mapping the Landscape of Digital Petitionary Prayer as Spiritual/Social Support in Mobile, Facebook, and E-mail. *Journal of Media and Religion*, 12(1), 1-15. <https://doi.org/10.1080/15348423.2013.760385>
- Bittarello, M.B. (2008). Another Time, Another Space. Virtual Worlds, Myths and Imagination. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 3.1, 246-266. <https://doi.org/10.4101/jvwr.v1i1.282>
- Campbell, H. (2012). Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. *Journal of the American Academy of Religion*, 80 (1), 64-93. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr074>
- Campbell, H., & DeLashmutt, M. (2014). Studying Technology and Ecclesiology. Online Multi-Site Worship. *Journal of Contemporary Religion*, 9(2), 267-285. <https://doi.org/10.1080/13537903.2014.903662>
- Campbell, H., & Vitullo, A. (2016). Assessing changes in the study of religious communities. *Digital religion studies, Church, Communication and Culture*, 1(1), 73-89. <https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1181301>
- Cowan, D. (2005). Online U-Topia: Cyberspace and the Mythology of Placelessness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(3), 257-263. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2005.00284.x>

- Dalsgaard, S. (2016). The Ethnographic Use of Facebook in Everyday Life. *Anthropological Forum*, 26(1), 96-114.  
<https://doi.org/10.1080/00664677.2016.1148011>
- Garcia, A., Standlee, A., Bechkoff, J., Cui., Y. (2009). Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38(1), 52-84. <https://doi.org/10.1177/0891241607310839>
- Gobernación de Nariño. (2020). *Plan de Desarrollo Departamental 2020*.  
<https://nariño.gov.co/index.php/dependencias/prensa/noticias/192-plan-departamental-de-desarrollo-mi-narino>
- Hutchings, T. (2011). Contemporary Religious Community and the Online Church. *Information, Communication & Society*, 14(8), 1118-1135.  
<https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.591410>
- Langer, R., Lüddeckens, D., Radde, K. & Snoek, J. (2006). Transfer of Ritual. *Journal of Ritual Studies*, 20(1), 1-10. <https://www.jstor.org/stable/44368749>
- Meerten, T.B. (2009). "Religious Power". En Clarke, P. (Ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 194-210). Oxford: Oxford University Press.
- Mejía y Mejía, J. (1977). *Tradiciones y Documentos sobre Ntra. Señora de las Lajas* (7 ed.). Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Miczek, N. (2008). Online Rituals in Virtual Worlds. Christian Online Services between Dynamics and Stability. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 3.1, 144-173. <https://doi.org/10.11588/rel.2008.1.392>
- Neumaier, A. (2019). Christian Online Communities Insights from Qualitative and Quantitative Data. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 14, 20-40. <https://doi.org/10.17885/heiup.rel.2019.0.23946>
- Orsi, R. (2005). *Between Heaven and Earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton: Princeton University Press.
- Stewart, A. (2011). Text and Response in the Relationship between Online and Offline Religion. *Information, Communication & Society*, 14(8), 1204-1218.  
<https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.592206>